

THUGS: VIOLÊNCIA URBANA TRIBALIZADA¹

REDY WILSON LIMA

Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais (Cabo Verde)

Cabo Verde, situado acerca de 550 kms a Oeste da Costa do Senegal, na Costa Ocidental de África, com uma superfície de 4033 km², constituído por dez ilhas, das quais nove são habitadas, foi achado no século XV, por navegadores portugueses e italianos ao serviço da coroa portuguesa.

A povoação das ilhas começou em 1462, com muitas dificuldades, devidas, por um lado, às condições climáticas e, por outro, à distância em relação ao reino. Deste modo, a melhor forma de atrair os colonizadores às ilhas foi aliciá-los com a liberdade de poderem navegar e explorar a Costa da Guiné, privilégios esses reduzidos dez anos mais tarde, tendo em conta as diversas irregularidades e abusos cometidos (Santos/Torrão/Soares 2007).

De qualquer forma, uma vez iniciada a colonização e os contactos culturais entre os portugueses, alguns europeus e nativos da Costa Ocidental da África tomados como escravos, começa uma coexistência nas ilhas de dois tipos de civilização diferentes entre si, contexto no qual se produz o mestiço.

Segundo Mariano (1991), a colonização das ilhas realizou-se a partir do padrão *sobrado*²/*funco*³, o qual, longe da sua função estritamente arquitectónica, simbolizava espacialmente o lugar a que pertencia cada um dos segmentos da população (o senhor e o escravo). Chama no entanto a atenção o facto dessa estrutura social, apesar de aparentemente antagonista, jamais ter desembocado em conflitos de maior envergadura, que pudessem ter ameaçado o progresso e a cultura cabo-verdiana.

¹ (2015). In: Lienhard, M. (Coord.), *Violencia urbana, los jóvenes y la droga: América Latina/África*. Colecciones nexos y diferencias. Estudios de la cultura de América, n. 43. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, p. 143-155.

² Famílias latifundiárias, antigos administradores coloniais e intelectuais.

³ Tipo de habitação humilde e rudimentar habitado anteriormente pelos escravos e pessoas mais pobres, mais especificamente no período colonial.

Identidade cabo-verdiana, *morabeza* e noção de cidade partida

Peixeira (2003) considera que a identidade cabo-verdiana deve-se à junção de duas matrizes civilizacionais diferentes, sob condições históricas singulares, marcada por dois processos: a mestiçagem e as trocas culturais. Se por um lado, segundo este autor, a mestiçagem da população das ilhas como núcleo gerador da identidade cabo-verdiana é um processo resultante da mistura de raças, da progressão ascensional do mulato e da apropriação das formas de poder e de prestígio intelectual a partir da aculturação, por outro, a confluência das duas matrizes culturais – europeia e africana – corporizou-se na língua, na música, nos costumes, etc.

Desta feita, a identidade cabo-verdiana, a cabo-verdianidade, foi desde muito cedo enfatizada pela literatura com o objectivo de defender uma identidade distinta, específica e singular em relação a Portugal. Nas palavras de Brito-Semedo (2006: 265), “esta distinção – a consciência da diferença – compunha-se de um conjunto de factores específicos da terra e tomou o nome de *crioulidade* ou sentimento crioulo.”

Embora alguns intelectuais cabo-verdianos agarrados ao colonialismo tentassem, partindo das afirmações de Fernandes (2006), afastar Cabo Verde do continente negro, forçando uma aproximação à Europa a partir do encobrimento das supostas heranças africanas, torna-se evidente que a mobilização da identidade atlântica visava, para além de uma estratégia de conservação de poder, uma rejeição da identidade africana.

Sendo verdade que os claridosos⁴, segundo Brito-Semedo (2006), idealizaram uma nação atlântica, inspirados na lenda das Hespérides, tendo ela permanecido no espírito dos homens, nos textos egípcios incutidos por Platão, como símbolo de uma espécie de cidade ideal, também é verdade que o continente negro, a cerca de 550 kms de distância, só deixou de ser ignorado pela maioria da elite cultural das ilhas na pós-independência, nitidamente por motivos de sobrevivência nacional.

É de se notar que a literatura cabo-verdiana eternizou igualmente a ideia do povo *morabeza*, tendo apropriado o conceito de “cordialidade” da literatura brasileira⁵, adaptando-o à identidade cabo-verdiana sob o signo de *morabeza* – uma cordialidade

⁴ Nome como ficou conhecido a geração de intelectuais que fundou em 1936 a Revista Claridade na cidade do Mindelo, ilha de São Vicente, sob o lema *finçar os pés na terra*, e que esteve no centro de um movimento de cariz regional de emancipação cultural, social e política da sociedade cabo-verdiana. Mais sobre este assunto ver Brito-Semedo, 2006, pp. 282-332.

⁵ Segundo Sérgio Buarque de Hollanda (*Raízes do Brasil*, 1936), a “cordialidade» seria uma característica do povo brasileiro.

crioula. Esta característica do homem cabo-verdiano passa a ser entendida como uma categoria cultural essencial para a manutenção da colectividade cabo-verdiana. Por conseguinte, ser cabo-verdiano é ser cordial, hospitaleiro, solidário, urbano, cosmopolita, democrático, etc.

Ao ser moldado pelo modelo claridoso, o conceito *morabeza* passa, segundo Pina (2006), a se constituir como uma espécie da essência espiritual do insular, que dota este povo de uma singularidade *sui generis* no que toca à convivência social, herdada da miscigenada cultura e hibridez do arquipélago.

Apesar do sucesso dessa visão, exportada para fora do arquipélago via a literatura e reproduzida pela elite cultural crioula, a verdade é que existe no país uma cultura de violência historicamente legitimada (Lima 2010 e Varela 2010) e, no caso da cidade da Praia, umas tensões sociais históricas entre o centro histórico (Plateau) e a periferia (subúrbios), deslocadas agora para os novos centros emergentes e reapropriadas pelos jovens. Isso, na verdade, faz com que a Cidade da Praia, ao contrário dos que propalam a máxima de sermos o país da *morabeza* e de brandos costumes, não se afigura como uma cidade *morabeza*, mas sim como uma cidade partida, marcada pela distância espacial e social entre os seus membros.

Os acontecimentos que assolaram a capital do país entre os finais dos anos de 1990 e os anos de 2000 criaram uma tendência a idealizar a vida citadina passada diante de um presente hostil e violento. Uma análise diacrónica sobre a cidade da Praia mostra-nos que desde a sua criação, tensões e conflitos se acumulavam, mas eram prudentemente controlados, primeiramente, pelo aparelho repressor e alienador colonial e, posteriormente, pelo aparelho repressor e alienador socialista/comunista. Era eminente a explosão dessa situação, como se verificou com o aguçar das desigualdades sociais nos anos de 1990 e intensificadas nos anos de 2000.

Com isto queremos dizer que desde a época colonial, já existiam “duas cidades” ou, como o formula Zuenir (1994) referindo-se à cidade do Rio de Janeiro, uma “cidade partida”. Uma cidade na qual, não obstante a desigualdade, a injustiça social e os estigmas existentes, havia uma convivência amena e obediência civil, conseguidas através de mecanismos de controlo. Os pobres e os desprovidos de capitais⁶ aceitavam, tomando-a como fatalidade da vida, a sua condição social de dominados.

⁶ Falamos dos “capitais” propostos por Bourdieu (2001 [1994]) – capital económico, cultural, social, simbólico e político, embora este último não fosse muito explorado por este autor.

O crescimento económico desigual verificado em Cabo Verde a partir dos anos de 1990, acompanhado pelo crescimento de uma economia subterrânea rentável, trouxe à sociedade praiense uma cultura de consumo espelhada em estilos de vida exuberantes, despertando nas populações umas aspirações maiores do que as suas possibilidades reais, levando os agentes desprovidos de recursos a não aceitar a condição social dos seus antepassados. Se por um lado, a educação aparece como um meio pelo qual se pode atingir uma mobilidade ascendente, aqueles que por este caminho não conseguiam lá chegar, ora por não se aplicar ora porque a inexistência/insuficiência do capital cultural familiar dificulta a sua integração num meio destinado a grupos com determinadas capacidades, optavam por meios ilícitos –moralmente criminalizados mas socialmente aceites–, aproveitando as margens deixadas pelo sistema e transformando-se em inovadores⁷ (Merton, 1970).

O facto de se dar uma excessiva importância a certas metas de sucesso –riqueza acumulada tida como o expoente máximo dos valores desejados–, torna-se natural que todos os que fazem parte dessa sociedade se sintam estimulados a atingir tal meta, isto porque a riqueza simboliza um elevado *status* social.

A expansão urbana da cidade, fruto das migrações internas derivadas da exclusão do meio rural e das ilhas periféricas, reconfigura a cidade transformando-a em um tecido espacial constituído por vários centros (*sobrados*) circundados por várias periferias (*funcos*). Desta feita, a segregação espacial torna-se uma realidade –reforça as segregações do passado– e se constitui como um mecanismo específico de reprodução de desigualdades e das oportunidades nas populações em situação de desvantagem social.

Os grupos acantonados em recortes espaciais estigmatizados passam a ser vistos pela maioria da população residente nos centros como a outra cidade, um lugar apocalíptico habitado por pessoas com costumes bizarros, mergulhados numa pobreza geracional, pouco amigos do trabalho, inseridos em famílias desestruturadas, onde proliferam doenças e marginais. Esta imagem do exterior é uma classificação que associa às populações dessa outra cidade uma identidade cultural determinada que funciona como estigma social que lhes é atribuído de forma negativa, desviante dos padrões culturais dominantes.

⁷ Merton apresenta cinco tipos de adaptação possível face aos valores desejados numa sociedade em que a desigualdade perdura: conformismo, inovação, ritualismo, rejeição e rebelião.

Jovens: do controlo institucional ao aparecimento da cultura *thug*

Se antes da independência do país, a Igreja –aqui entendida como um agente ao serviço do sistema escravocrata e colonial– tinha o papel de civilizar e controlar a população autóctone, sobretudo os jovens, com a declaração da independência nacional, a reorganização dos jovens teria de passar por outros moldes inspirados nas mocidades socialistas/comunistas soviéticas/cubanas. Estava em jogo a afirmação do Estado-nação e do fortalecimento de laços de identidade; o endoutrinamento político a partir de organizações juvenis de massa, tais como a OPAD-CV e a JACC-CV, aparece como uma forma de controlar os jovens através da alienação política. É de salientar que nessa segunda fase, a figura das milícias e dos tribunais populares afugentavam qualquer tentativa de sublevação juvenil nos bairros, por mais descontentes que estes estivessem.

No início dos anos 1990, com a democratização do país, procedeu-se a uma descolectivização social e as organizações juvenis supracitadas, marcas do passado comunista, tiveram de ser reestruturadas⁸; no seu lugar foram criadas organizações juvenis tidas como democráticas e impulsionadoras do livre arbítrio dos jovens⁹. Na prática, por falta de planificação contemporizada, inconscientemente, criou-se um certo vazio institucional, vazio esse não preenchido pela família e/ou pela vigilância comunitária.

Essa descolectivização social acelerada e não planificada obrigou os jovens a partir em busca de novas referências e a superar o estado anómico por meio da reinvenção de novas formas de sociabilidade juvenil – formal ou informal.

Deste quadro social, os grupos de pares surgiram como agentes reprodutores de referência e os valores do *gangsta rap*¹⁰ são, rapidamente, importados e incorporados no quotidiano juvenil urbano desafiliado. Poder-se-á dizer que se por um lado, alguns *rappers* ou grupos de *rap* norte-americanos tornaram-se referências desses jovens, alguns filmes brasileiros e norte-americanos e os jovens deportados dos Estados Unidos da América, por outro lado, serviram igualmente de referência, na medida em que, reproduziram o imaginário *gangsta*.

⁸ A OPAD-CV transformou-se numa ONG com o mesmo nome e a JAAC-CV foi extinta.

⁹ Criaram-se por exemplo os Centros da Juventude.

¹⁰ É um subgénero do *rap* que tem como característica a descrição do dia-a-dia violento dos jovens negros desafiliados das grandes cidades norte-americanas.

Nos finais dos anos de 1990, alguns deportados dos Estados Unidos de América pertencentes ao gangue Cape Verdean Peoples de Boston, formaram um grupo no bairro da Achada de Santo António, mais tarde denominado por CVP (Cabo Verde Pistoleiros). Se a ideia, por um lado, era uma tentativa de reavivar, na cidade da Praia, acções criminosas iguais às levadas a cabo nos guetos norte-americanos, por outro, a sua formação poderá ser considerada como uma estratégia de sobrevivência num contexto social diferente, estranho e estigmatizante.

Embora houvesse mais do que um grupo de jovens deportados a reproduzir a cultura *thug* no espaço social praiense, raramente havia problemas entre eles; o elemento mais forte dessa união era o facto de terem sido expulsos do país que os acolheu na saga migratória familiar. Portanto, não havia territorialização de espaços. Segundo relatos de alguns deportados e de alguns jovens que privaram com eles, os problemas começaram a surgir quando grupos rivais de narcotraficantes¹¹ cabo-verdianos começaram a contratar os seus serviços como seguranças em transacções de estupefacientes e/ou como matadores.

Isto fez com que houvesse divisões na comunidade deportada e, então, começaram a surgir os primeiros ajustes de contas entre eles. O refúgio era o bairro onde residiam ou onde tinham familiares e como protecção começaram a recrutar jovens do bairro, desesperados e revoltados com as condições sociais em que se encontravam. É de salientar o facto de que nos Estados Unidos da América uma das formas de recrutamento de futuros *street soldjas* é o aliciamento nas escolas secundárias das áreas pobres de adolescentes socialmente descontentes. Sendo assim, o recrutamento era fácil na medida em que muitos estavam extasiados com as suas histórias e o seu estilo de vida.

A deslocação dos grupos para outros bairros aconteceu no início do ano 2000¹², devendo-se, por um lado, à imitação de um estilo de vida novo e admirado e, por outro lado, à necessidade de defesa contra grupos de outros bairros ou do mesmo bairro que foram surgindo. A denominação *thug* só entra no vocabulário praiense por volta do ano

¹¹ É de salientar o facto de que alguns elementos desses grupos tornaram-se narcotraficantes.

¹² Neste período havia relatos de actividades de grupos delinquentes em quase todos os bairros da capital. No início, apenas havia um grupo por bairro mas desavenças entre os seus membros e os “bifes” (disputas entre os MC’s usando palavras provocativas e estigmatizantes) individuais e territoriais entre os grupos *gangsta rap* que foram aparecendo nas zonas periféricas da cidade contribuíram para o aparecimento de vários grupos.

2003/2004, tomada de empréstimo ao *rapper* norte-americano Tupac Shakur¹³, representando o modo de vida de sobrevivência do jovem negro nos guetos norte-americanos. Surge para designar jovens ou grupos de jovens com estilos de vida particulares, tribalizados e desalinhados das condutas dominantes.

Tribos urbanas e identidade *thug*

Sendo o homem *morabeza* categoria moldada pelos claridosos, bebida na literatura brasileira-, uma das características da identidade cabo-verdiana, a recente violência patente nos jovens é algo incompreendido. A primeira reacção foi culpabilizar a família, sobretudo as pobres, consideradas como desestruturadas e imorais, num exercício intelectual redutor e preconceituoso, ignorando toda a história social das ilhas.

No caso desses jovens, a importação e incorporação da identidade *thug* rejeita completamente a identidade atlântica, imposta pelos claridosos e reproduzida por uma parte da elite cultural pós-movimento claridoso, e reforça, inconscientemente, uma identidade não africana mas negra, socialmente explorada e estigmatizada. A reprodução no seio destes jovens de discursos anti-brancos ou anti-coloniais, interiorizados em alguns filmes e letras da música *rap* retratando jovens “guetizados” nos bairros pobres norte-americanos, são sintomáticos a esse respeito.

A palavra *thug* poderá nos remeter, *a priori*, a uma fraternidade de assassinos e ladrões constituídos por hindus, *sikhs* e muçulmanos que operaram na Índia entre os séculos XVI a XIX, com recurso a cultos satânicos em adoração à deusa Kali, deusa da morte, acções essas abolidas nos finais do século XIX, por causa da campanha militar levada a cabo pelo Império Britânico.

Mais recentemente, nos Estados Unidos da América, nos anos de 1960/70, época dos tumultos raciais nas cidades norte-americanas, alguns grupos de intelectuais negros se auto-denominaram *thugs*, colocando-se contra o sistema e as políticas raciais norte-americanas. A palavra ganha aqui um significado anti-sistema.

No início dos anos 1990, Tupac Shakur, juntamente com os seus amigos de bairro, passou a ser conhecido, devido ao seu estilo de vida oposto às condutas

¹³ *Rapper* e actor norte-americano nascido na zona Este de Harlem, Nova Iorque, conhecido ainda por 2 Pac, Pac ou Makaveli. Pac tinha a fama e nome de revolucionário. Era filho de pais ex-Black Panther Party, tendo vivido muito tempo com o padrasto, igualmente um ex-membro desse movimento partidário. Nas suas letras falava do nacionalismo negro, igualdade e liberdade. Viveu uma vida violenta contra o sistema social norte-americano e foi assassinado em 1996 por um atirador desconhecido.

dominantes, como *thug*. Juntos formaram um grupo musical com o mesmo nome, e a expressão *thug life*¹⁴ (vida difícil) começa a ser usada nas músicas que compunham. Mais tarde, com o intuito de diminuir a violência nos guetos pobres, fundaram um movimento social denominado *Thug Life*, criando uma espécie de mandamento *thug* que especificava o que poderia e o que não poderia ser feito nas comunidades. A expressão representa um acrónimo, derivado, segundo Pac, de um diagnóstico social dos guetos norte-americanos. Significa *The Hate U Give Little Infants Fucks Everyone* (o ódio que dás às crianças pequenas lixa toda a gente) e continha um código de rua assinado num tratado de paz entre os dois maiores gangues rivais norte-americanos, Bloods e Crips, em 1992, no Estado da Califórnia.

Na cidade da Praia, esta expressão começa a ser utilizada, num primeiro momento, no seio de alguns jovens deportados dos Estados Unidos da América e, mais tarde, por volta dos anos 2003/4, foram popularizados por jovens cabo-verdianos socializados no contexto insular, que se auto-denominaram *thugs*, expressão conhecida nas letras de Pac.

Ao falarmos de violência urbana tribalizada, longe estamos de falar de um grupo étnico secular, mas sim, estamos metaforicamente a falar do atrito social ou a resistência social de um grupo juvenil específico –os *thugs*– em relação à cultura dominante marcada por uma forte normatividade social. Jovens que formam agrupamentos nos bairros de residência, incorporando estilos de vida dos jovens negros dos guetos norte-americanos, optando por determinadas condutas vistas pela maioria dominante como desalinhas, confrontativas e exóticas.

A manifestação do atrito com o todo social pode, por vezes, constituir-se em movimentos radicais de questionamento da realidade, promovendo uma cultura de violência e de drogas, como é o caso dos *thugs* e dos *thug rappers*, em ambos os casos “protagonizada como cultura de invasão (a que se associa o imaginário de ‘classes perigosas’), mas também de evasão (fugitive culture)” (Pais 2004: 16).

Normalmente, a violência perpetuada pelos *thugs* é vista como algo sem sentido, devido sobretudo à relativa estabilização em torno dos valores com os quais as sociedades se julgam a si mesmas. No caso das tribos urbanas é interessante descobrir, de acordo com Pais (2004), que os sentidos também podem existir onde parece reinar a sua ausência. Muitos jovens valorizam o que observam ou o que se passa ao seu redor,

¹⁴ Ideia concebida por Tupac que representava um novo tipo de Poder Negro.

acabando por integrar a nova moda não porque simplesmente existem, mas para que possam existir, isto é, “para se fazerem crer que pertencem a um sentimento identitário” (Pais, 2004: 18). Portanto, se, como Pais (2004), considerarmos os territórios de liminaridade como territórios de atrito, lugar onde a ordem dominante é posta em causa, infringida, então, podemos afirmar que a entrada de muitos jovens e crianças nos grupos *thugs*, deve-se ao facto de, para além de outros possíveis desencadeadores, se encontrarem entre as fases de separação e de agregação de um rito de passagem e, por conseguinte, de uma busca identitária.

Convém também termos em conta a visão de Bordonaro (2010), segundo a qual muitos jovens cabo-verdianos se envolvem no crime ou se tornam usuários de drogas não apenas para satisfazer as suas necessidades básicas ou esquecer a sua realidade e os seus problemas do quotidiano; para este autor, a razão dessa escolha vai para além disso. Tanto o crime como a violência e os flashes de drogas “são instrumentos para aumentar o seu poder, a sua pertença social, para ampliar o seu *self* e proclamar a sua identidade” (Bordonaro, 2010: 177). É, portanto, uma forma de empoderamento (social, pessoal e económico) ambicionado que de outra forma dificilmente poderiam conseguir, visto se encontrarem impregnados da estrutura da segregação e da marginalização que os aprisiona.

A integração dos jovens a grupos *thugs*, distanciando-se assim de determinados padrões sociais, não equivale exactamente a um isolamento de tudo o que os rodeia, mas permite de eles se reencontrarem com grupos de referências mais próximas dos seus ideais ou condição social. Sendo assim, levando em consideração também as situações em que é a própria sociedade que os expulsa do seu meio por razões várias, a mobilização do conceito de desafiliação (Castel 2006) terá mais sentido que a do conceito de exclusão, uma vez que este auto ou hetero-afastamento não implica um completo desligamento do social. Apesar de estarem num processo de descolectivização face a uma parte da sociedade, estes jovens, com efeito, formam outros grupos sociais através de um processo de recolectivização à margem das convenções sociais.

É na rua, nesse “fórum alternativo” mencionado por Bourgois (2001), que a afirmação da dignidade autónoma acontece. É lá que se acaba por desenvolver uma cultura de resistência caracterizada por diversas práticas de revolta que, com o passar dos tempos, se consolida num estilo de vida marcado pela oposição ou até por uma vida exclusivamente delinquente. Desta feita, os jovens optam por uma carreira delinquente

que se processa através da manutenção, durante um longo período de tempo, de uma forma determinada de delinquência – de revolta – fazendo dela o seu modo de vida. A violência, por conseguinte, aparece neste contexto como uma contra-violência social existente em várias dimensões.

Constatamos que os jovens praienses ao associarem-se a grupos *thugs* adoptam estilos incorporando três elementos¹⁵ (Brake citado por Xiberras 1993) que, acrescentadas às especificidades das tribos urbanas na busca da identidade grupal, reproduzem uma informação social *thug*. Verificamos que há um interesse numa auto-apresentação performativa, visto que todos os grupos observados possuem pelo menos um *rapper*, que em muitos casos é o líder e a música *rap* funciona como um dos elos de ligação entre eles; existe um cuidado com a auto-imagem – calças e *t-shirts* largas, fios e brincos volumosos, lenços e/ou bonés postos de lado, tatuagens, etc.; notamos uma preocupação com o porte, uma vez que o corpo é utilizado como um lugar de identidade, de expressão e causador de medo; a transportação para o contexto insular de expressões usados nos guetos norte-americanos (*nigga, street, block, gun. Soldjah, thug life, money, cousin, g* – diminutivo de *gangster*, etc.) e a adopção de condutas de agressão e destruição com efeitos dramáticos sobre si mesmos e sobre a sociedade.

Tal como as antigas tribos se identificavam com determinados espaços, igualmente, as novas tribos urbanas se identificam com um certo recorte do espaço urbano – praças, escadas, ruas, entrada das casas, esquinas¹⁶, etc., lugares de agrupamento de sociabilidades, onde escrevem as suas marcas através de *tags*¹⁷.

Em síntese, podemos definir os *thugs* como sendo um grupo formado por jovens urbanos transculturais desafiados, ligados por laços de sociabilidades e solidariedades frouxas mas intensas, marcados pela continuidade do tempo, que privilegiam o aqui-agora e propensos a fazer uso da violência como forma de afirmação pessoal, social e identitária.

¹⁵ A imagem, o porte e o uso do calção.

¹⁶ Sítios onde os jovens se encontram e passam a maior parte do tempo. Onde se contam as conquistas, as peripécias da vida, os assaltos, as desavenças e onde se aprende ser *thug*.

¹⁷ Usados como etiqueta dos *gangs*. Uma espécie de marca registada para marcar terreno.

Bibliografia

- Araújo, Lídice (2004): “Música, sociabilidade e identidades juvenis: o manguebit no Recife”, em: José Machado Pais e Leila Maria Blass (coord.), *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. Lisboa: ICS, pp. 117-143
- Bordonaro, Lorenzo I. (2010): “Semântica da violência juvenil e repressão policial em Cabo Verde”, em: *Revista Direito e Cidadania (Edição Especial – Política Social e Cidadania)*, nº 30, pp. 169-190.
- Brito-Semedo, Manuel (2006): *A construção da identidade nacional: análise da imprensa entre 1877 e 1975*. Praia: IBNL.
- Bourgois, Philippe (2001): *En quête de respect: le crack à New York*. Paris: Seuil.
- Carreira, António (1984 {1977}), *Cabo Verde: aspectos sociais, secas e fomes do século XX*, 2ª edição. Lisboa: Biblioteca Ulmeiro
- Castel, Robert (2006): “Classes sociais, desigualdades sociais, exclusão social”, em: Casimiro Balsa, Lindomar Wessler Boneti e Marc-Henry Soulet (org.), *Conceitos e dimensões da pobreza e da exclusão social: uma abordagem transnacional*. Ijuí e Lisboa: Editora Unijui e CEOS, pp. 63-77
- Fernandes, Gabriel (2006): *Em busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Lima, Redy Wilson (2011): “Praia, cidade partida: apropriação e representação dos espaços”, em: Luca Bussotti e Severino Ngoenha (Orgs), *Cabo Verde da independência a hoje – Estudos Pós-Coloniais*. Udine: Aviani & Aviani Editori, pp. 49-66
- Lima, Redy Wilson (2010): “Thugs: vítimas e/ou agentes da violência?”, em: *Revista Direito e Cidadania (Edição Especial – Política Social e Cidadania)*, nº 30, pp. 191-220.
- Mariano, Gabriel (1991): *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Veja.
- Merton, Robert K. (1970): “Estrutura social e anomia: revisão e ampliações”, em: Ruth Nanda Anshen (org.): *A família: sua função e destino*. Lisboa: Editora Meridiano.
- Pais, José Machado (2004): “Introdução”, em: José Machado Pais e Leila Maria Blass (coords.): *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. Lisboa: ICS, pp. 23-55.
- Peixeira, Luís Manuel de Sousa (2003): *Da mestiçagem à caboverdianidade: registos de uma sociocultura*. Lisboa: Edições Colibri.
- Pina, Leão Domingos J. L. (2006): *Valores e democracia em Cabo Verde: entre adesão normal e embaraço cultural*. Brasília: ICSUB.

Santos, Maria Emília M./Maria Manuel F. Torrão/Maria João Soares (2007): *História concisa de Cabo Verde*. Lisboa-Praia: IICT-IPC.

Varela, Aquilino (2010): “A violência em cabo verde: entre a fantasmagoria da história, a desterritorialização das tensões sociais e novos agenciamentos”, Comunicação apresentada no painel 1 – *evolução/involução da violência urbana, direitos humanos e segurança* do *Colóquio Segurança e Violência em Cabo Verde*. Universidade de Santiago, 21-22 de Abril.

Ventura, Zuenir (1994): *Cidade Partida*. São Paulo: Companhia das Letras.

Xiberras, Martine (1993): *As teorias da exclusão: Para uma construção do imaginário do desvio*. Lisboa: Instituto Piaget.